

ANDIL AGAMA DAN POLITIK KEKUASAAN DALAM KONFLIK- KONFLIK SOSIAL DAN KERUSUHAN-KERUSUHAN MASSAL DI INDONESIA

J. Mardimin

Program Studi S2 Studi Pembangunan, Fakultas Pascasarjana Interdisiplin
Universitas Kristen Satya Wacana
E-mail: jmardimin@gmail.com

Abstract

This paper discusses the contribution of religion and political power in social conflicts and mass riots that have occurred in Indonesia over the past three decades. This article was built based on data from field research conducted by the author in Pekalongan City and in Surakarta City after the May 1998 riots; and the results of a literature study on the struggle of people of Chinese descent in Indonesia. Based on the results of these studies it can be noted that religion and political power have a very large contributions of the occurrence of social conflicts and mass riots in Indonesia.

Key Words: *religion, politics, social conflict, mass riots*

PENDAHULUAN

Sejak beberapa tahun menjelang tumbangnyanya kekuasaan rezim Orde Baru di bawah pimpinan Jendral Soeharto hingga kurang-lebih satu dasa warsa sesudahnya, konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal sangat mewarnai kehidupan sosial [dan] politik di negeri ini. Selama kurun waktu itu, lebih dari 30 peristiwa konflik sosial dan kerusuhan massal terjadi di Indonesia. Ini sungguh luar biasa.

Masalahnya adalah: selain menyebabkan ribuan nyawa manusia melayang, meninggalkan banyak korban luka-luka dan cacat permanen, menyisakan trauma yang dalam, serta penderitaan yang berkepanjangan bagi para korbannya, peristiwa-peristiwa tersebut cenderung menjadikan kelompok minoritas sebagai sasaran amuk. Akibat konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal tersebut, ribuan warga masyarakat juga

[terpaksa] harus meninggalkan rumah tempat tinggal mereka untuk mengungsi ke tempat yang lebih aman.

Melihat massifnya dan tragisnya konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Indonesia selama kurun waktu tersebut, rasanya, sangat sulit untuk tidak mengaitkannya dengan pertarungan politik dan persoalan hubungan antar-agama. Berbagai persoalan tersebut saling terkait; sebab, rekayasa politik saja, tidak akan menyebabkan terjadinya konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal segampang, semassif, dan setragis itu. Tanpa adanya masalah-masalah serius yang telah melilit kelompok-kelompok sosial yang bertikai, mustahil peristiwa-peristiwa itu begitu mudah terjadi.

Sebagaimana dikemukakan di atas, tulisan singkat ini akan mencoba untuk menyingkap andil agama dan politik dalam konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Indonesia pada kurun waktu beberapa tahun menjelang tumbanganya kekuasaan rezim Orde Baru di bawah pimpinan Jendral Soeharto hingga kurang-lebih dua-dasawarsa sesudahnya. Harapan di belakangnya, uraian ini dapat mengingatkan kita, serta menyadarkan kita, bahwa politik dan pluralitas masyarakat kita perlu dikelola secara profesional dan berkeadilan. Pendidikan karakter bagi anak-anak bangsa untuk membentuk karakter agar memiliki sikap inklusif, bisa menerima dan menghargai perbedaan, terutama yang terkait dengan masalah pluralitas masyarakat, juga harus terus digalakkan. Sebab, pengalaman kita selama ini menunjukkan bahwa, selain dapat menjadi kekuatan dalam membangun masyarakat yang kuat dan beradab, jika tidak di-*manage* secara baik, pluralitas masyarakat kita juga dapat menjadi kekuatan penghancur peradaban yang luar biasa dahsyat. Peristiwa-peristiwa konflik sosial dan kerusuhan massal yang bernuansa suku, agama, ras, dan antar-klas sosial yang terjadi sepanjang kurun waktu tersebut di atas adalah bukti nyatanya.

Pertanyaan kita sekarang adalah: mengapa, dan bagaimana konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang bernuansa agama terjadi? Mengapa etnis Tionghoa yang dijadikan sasaran? Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, sebagai gambaran, barangkali akan sangat baik dan sangat bermanfaat, jika kita *mereview* sedikit tentang konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di

Indonesia, terutama, yang terjadi pada masa-masa menjelang dan sesudah tumbangnya kekuasaan rezim totaliter Orde Baru terlebih dahulu.

PEMBAHASAN

Konflik-konflik Sosial dan Kerusuhan-kerusuhan Massal di Indonesia Pra dan Pasca Tumbangnya Rezim Orde Baru

Sebagaimana telah disinggung di atas, sejak beberapa tahun menjelang tumbangnya kekuasaan rezim Orde Baru di bawah pimpinan Jendral Soeharto hingga kurang-lebih satu dasa warsa sesudahnya, di berbagai wilayah di Indonesia dilanda konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang luar biasa dahsyat karena selain bersifat massal dan terjadi menyebar hampir di seluruh bagian wilayah Indonesia, konflik-konflik dan kerusuhan-kerusuhan tersebut, juga kental dengan nuansa politik, suku, agama, ras, dan antar-klas sosial. Sebagaimana dikemukakan di atas, dalam kurun waktu Maret 1996 hingga Juni 1997 saja tercatat tidak kurang dari 30 peristiwa konflik dan kerusuhan massal yang bersifat rasial dan sektarian.¹

Masih segar dalam ingatan kita bahwa, era reformasi yang menandai berakhirnya kekuasaan rezim totaliter Orde Baru Soeharto dibuka dengan huru-hara politik yang disertai penganiayaan, pemerkosaan, pembunuhan, perusakan, pembakaran, dan penjarahan. Lebih dari itu, kerusuhan massal

¹ Menurut catatan penulis, sejumlah peristiwa kerusuhan massal yang terjadi dalam kurun waktu tersebut adalah: Timika, Papua (12 Maret 1996), Siantan Kalbar (30 Maret 1996), Surabaya, Jatim (9 Juni 1996), Wates, Kediri, Jatim (14 Juni 1996), Pare, Kediri (25 Juni 1996), Nabire, Papua (3-4 Juni 1996), Pasar Gede Bekasi (16 Juli 1996), Peristiwa 27 Jakarta (27 Juli 1996), Bekasi, Jabar (17 September 1996), Situbondo, Jatim (10 Okt 1996), Panarukan, Jatim (Okt 1996), Wonorejo, Jatim (Okt 1996), Asembagus, Jatim (Okt 1996), Besuki, Jatim (Okt 1996), Ranurejo, Jatim (Okt 1996), Purwakarta, Jabar (31 Okt. S.d 2 Nop. 1996), Pekalongan, Jateng (24 Nop. 1996), Tasikmalaya, Jabar (26 Des 1996), Sanggau Ledo, Kalbar (30 Des 1996), Tanah Abang, Jakarta (28 Jan 1997), Rengas Dengklok, Jabar (30 Jan 1997), Sanggau Ledo, Kalbar (30 Jan-25 Feb 1997), Bandung, Jabar 1 Feb 1997), Sumenep, Madura, Jatim (11 Feb 1997), Garut, Jabar (22 Feb 1997), Wonosobo, Jateng (9 Maret 1997), Surabaya, Jatim 13, 28-30 Maret 1997), Ngawi, Jatim (28 Maret 1997), Surabaya, Jatim (12-13 April 1997), Tuban, Jatim (19 Mei 1997), Banjarmasin (23 Mei 1997), Pasuruhan, Jatim (Mei 1997), Pamekasan, Jatim (Mei 1997), Kudus, Jateng (Mei 1997), Tangerang, Jabar (Mei 1997), Sampang, Madura, Jatim (Mei 1997), Jember, Jatim (Juni 1997), Bangkalan, Jatim (Juni 1997), dan Pekalongan, Jateng (10 Maret-30 April 1997 dan 23 Mei 1997). J.Mardimin, *Kerusuhan Massal di Indonesia(1996-1997)*, makalah dipresentasikan di Yayasan Percik, 1997; dan lihat juga Mohtar Mas'oeed, dkk. (ed.), *Kekerasan Kolektif: Kondisi dan Pemicu*, Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan, Universitas Gadjah Mada (P3PK-UGM), 2000.

tersebut juga meninggalkan trauma yang sangat dalam, yang hingga dua dasawarsa kemudian juga belum sepenuhnya dapat disembuhkan. Bahkan, orang-orang yang mestinya bertanggung jawab atas terjadinya kerusuhan itu, terutama elite-elite politik, juga belum diproses secara hukum untuk dimintai pertanggung-jawabannya.

Seperti yang kita dengar dan kita saksikan, kerusuhan Mei 1998 di Jakarta dipicu oleh tewasnya empat mahasiswa Universitas Tri Sakti akibat ditembus timah panas aparat keamanan.² Setelah itu, aksi-aksi anarkhis massa pun tak dapat dielakkan. Kerusuhan tersebut dimulai dengan perusakan toko-toko dan rumah-rumah milik orang-orang keturunan Tionghoa. Pertanyaannya kemudian adalah: mengapa toko-toko dan rumah-rumah milik orang-orang keturunan Tionghoa yang dijadikan sasaran? Pertanyaan ini juga lah yang akan dijawab melalui tulisan ini.

Selain mengakibatkan ribuan jiwa melayang, tak terhitung orang yang mengalami luka-luka, dan menyisakan trauma yang dalam, kerusuhan Mei 1998 juga menimbulkan kerugian materiil yang tak sedikit jumlahnya. Sebagaimana dirilis oleh *Tribunnews.com* pada Minggu, 15 Mei 2016, Tim Gabungan Pencari Fakta (TGPF) Peristiwa 13-15 Mei 1998 mencatat sebanyak 1.217 orang tewas terbakar, 31 korban hilang, dan 52 perempuan etnis Tionghoa diperkosa. Sementara itu, kerugian materiil yang ditimbulkan oleh kerusuhan Mei 1998, di wilayah DKI saja, diperkirakan, mencapai Rp.2,5 triliun; dan merusak 13 pasar, 2.479 ruko, 40 mal/plaza, 1.604 toko, 45 bengkel, 2 kecamatan, 11 polsek, 383 kantor swasta, 65 kantor bank, 24 restoran, 12 hotel, 9 pompa bensin, 8 bus kota/metromini, 1.119 mobil, 821 motor, 486 rambu lalu lintas, 11 taman, 18 pagar, serta 1.026 rumah penduduk dan gereja. Jumlah korban jiwa dan kerugian materiil itu belum terhitung korban jiwa dan kerugian materiil dari kerusuhan Mei 1998 yang terjadi di Tangerang, Solo, dan kota-kota lainnya; serta akibat dari kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi pada masa-masa sebelumnya.³

² Keempat mahasiswa Tri Sakti tersebut adalah: Elang Mulia Lesmana, Heri Hartanto, Hendriawan Lesmana, dan Hafidhin Royan.

³ Menurut laporan, khusus di bidang pangan, kerugian yang diderita dalam kerusuhan Jakarta 1998 tercatat 500 ton beras senilai 600 juta, 1800 ton gula senilai 3,24 miliar, dan toko koperasi senilai 400 juta, habis dijarah. Total kerugiannya mencapai 4,24 miliar. Dilaporkan, dua perusahaan milik Negara (PLN dan Pertamina) juga menjadi sasaran amuk massa dan menimbulkan kerugian yang cukup besar. Sebagaimana dilaporkan oleh Banjarmasin Pos dengan judul "Tragedi Mei 1998 Jakarta: Titik Nadir Sejarah Etnis Tionghoa di Indonesia"

Dari Tangerang, dilaporkan, kerugian materiil akibat Kerusuhan 13-15 Mei 1998 diperkirakan mencapai 225 Miliar, dan mengakibatkan 214 toko/ruko hangus terbakar, 371 toko/ruko rusak, dan 18 mall/supermarket rusak dan hangus terbakar. Kerugian lainnya adalah gedung yang dirusak terdiri atas 10 bank, 1 pasar, 1 bengkel, dan 1 apotek. Menurut sumber-sumber data yang dapat dipercaya, semua obyek vital tersebut sebelum dirusak dijarah terlebih dahulu. Sedangkan, dari dua hari Kerusuhan massal di Solo, 14-15 Mei 1998, dilaporkan ada 33 orang karyawan toko dan swalayan meninggal dunia. Dari 33 mayat korban kerusuhan tersebut, 14 di antaranya ditemukan dalam keadaan hangus di dalam Toserba Ratu Luwes Pasar Legi; sedangkan 19 lainnya juga ditemukan dalam keadaan hangus di Toko Sepatu Bata di kawasan Coyudan.

Selain menewaskan 33 orang karyawan toko dan swalayan, kerusuhan di Solo Mei 1998, juga mengakibatkan: 27 swalayan dan 217 toko yang sebagian milik orang-orang keturunan Tionghoa dirusak dan dibakar; 56 perkantoran dibakar; 24 *showroom* mobil dan *showroom* motor dibakar; 287 mobil/truck, 10 bus, dan 570 sepeda motor dibakar; 12 rumah makan dibakar; 2 gedung bioskop dibakar; 1 hotel dibakar; 1 tempat pendidikan dirusak; dan sekitar 50.000 hingga 70.000 tenaga kerja kehilangan pekerjaan. Total kerugian materiil kerusuhan di Solo tersebut diperkirakan mencapai rp. 457,7 milyar.⁴

Masalahnya kemudian adalah: sekalipun peristiwa-peristiwa kerusuhan massal tersebut telah menyebabkan ribuan nyawa melayang, ribuan korban luka-luka, menyisakan trauma yang mendalam, serta kerugian material yang sangat besar, kerusuhan-kerusuhan massal di negeri ini tidak juga berhenti. Pasca-kerusuhan Mei 1998, kerusuhan-kerusuhan massal dan konflik-konflik sosial yang bernuansa suku, agama, ras, dan antar-klas, masih juga terjadi di negeri ini. Ironisnya, konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi kemudian justru jauh lebih kejam dan lebih mengerikan dibandingkan dengan konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi sebelumnya.

yang diunggah dalam/ melalui <http://banjarmasin.tribun-news.com/20...onesia?page=10>, Perusahaan Listrik Negara (PLN) dilaporkan mengalami kerugian hingga rp. 1 Milliar; sedangkan Pertamina mengalami kerugian sebesar rp. 1,5 Miliar. Sementara itu, di bidang perbankan terdapat 64 bank mengalami kerusakan—terdiri dari 313 kantor cabang, 179 kantor cabang pembantu, 26 kantor kas, serta 220 ATM tidak dapat dioperasikan lagi.

⁴ Data ini dihimpun dari berbagai sumber, antara lain: berita SOLO POS, 15 Mei 2000.

Sebagai gambaran, pada sajian berikut, secara sekilas, akan diulas beberapa konflik sosial dan kerusuhan massal yang dalam batas tertentu dapat disebut sebagai konflik dan kerusuhan yang paling mengerikan dan memilukan. Menurut hasil kajian Lembaga Survei Indonesia (LSI), pasca-kerusuhan Mei 1998, sedikitnya terdapat lima konflik sosial dan kerusuhan massal yang lebih mengerikan dan memilukan.⁵ Kelima kasus tersebut adalah:

Pertama: Konflik dan kerusuhan di Poso. Konflik dan kerusuhan ini terjadi dalam tiga fase dalam rentang waktu bulan Desember 1998 hingga Desember 2001. Konflik dan kerusuhan Poso fase pertama berlangsung pada bulan Desember 1998; konflik dan kerusuhan Poso fase kedua berlangsung pada bulan April 2000; sedangkan, konflik dan kerusuhan Poso fase ketiga berlangsung pada bulan Mei 2000 hingga Desember 2001. Menurut informasi, konflik dan kerusuhan Poso fase ketiga ini memuncak dalam sebuah peristiwa pembantaian di Pesantren Walisongo di Desa Sintuwu Lemba, kecamatan Lage, Poso, Sulawesi Tengah. Konon, konflik dan kerusuhan Poso fase ketiga ini merupakan ajang balas dendam oleh kelompok Kristen setelah pada dua fase konflik dan kerusuhan sebelumnya didominasi oleh serangan dari pihak Muslim.

Konflik dan kerusuhan Poso fase pertama dan kedua berawal dari bentrokan antara kelompok pemuda Islam dan Kristen. Namun, disinyalir, ada banyak faktor lain yang turut berkontribusi terhadap pecahnya konflik sektarian yang berujung terjadinya pembantaian, pengrusakan, dan pembakaran tersebut. Faktor-faktor yang dimaksud, di antaranya, adalah: persaingan ekonomi antara penduduk asli Poso yang mayoritas Kristen dan para pendatang dari Bugis, Buton, Makasar, dan transmigran dari Jawa yang umumnya Muslim; persaingan antar-pejabat pemerintah terkait dengan posisi-posisi dalam birokrasi—dalam hal pembagian kekuasaan di daerah antara unsur Kristen dan Islam; serta ketidakstabilan politik dan ekonomi menyusul tumbangya rezim Orde Baru Soeharto.

Akibat konflik dan kerusuhan Poso ini, diperkirakan, ada sekitar 500-1.000 jiwa melayang. Menurut versi pemerintah yang dikeluarkan pada tanggal 5 Desember 2001, tepat sehari sebelum penandatanganan Deklarasi Malino, akibat konflik dan kerusuhan Poso terdapat 577 orang tewas, 384

⁵ Lihat, Laporan LSI yang diunggah melalui <https://news.detik.com/berita/2125635/lima-kasus-konflik-sosial-terburuk-pasca-1998>, pada tanggal 02 Desember 2012.

orang terluka, 7.932 rumah hancur, serta 510 fasilitas umum rusak dan terbakar. Tetapi, Tim Pencari Fakta dan Evakuasi Korban-korban Konflik Poso (*Victims of the Poso Conflict Evacuation and Fact Finding Team*), mengklaim: antara bulan Mei 2000 hingga Desember 2001 saja, telah ditemukan 840 mayat yang diidentifikasi sebagai Muslim. Mayat tersebut, kebanyakan, ditemukan di sungai dan di hutan-hutan di tepi kota Poso. Hingga saat ini, sepertinya, tidak ada angka yang pasti soal besaran kerugian, baik materiil maupun imateriil, akibat konflik di Sulawesi Tengah ini.

Kedua: Kasus konflik dan kerusuhan di Maluku dan Maluku Utara. Kasus ini terjadi sepanjang tahun 1999-2001. Berdasarkan hasil penelitian Pusat Studi Konflik dan Perdamaian UGM yang dipublikasikan Lambang Triyono,⁶ secara singkat dapat dikemukakan bahwa, konflik di Maluku terjadi karena pluralitas masyarakat terkoyak oleh pemilahan sosial dan perubahan-perubahan sosial, ekonomi, politik, dan budaya masyarakatnya.

Sebagaimana dikemukakan Triyono (2001: 2-3), konflik Maluku yang terjadi sepanjang tahun 1999-2001 merupakan artikulasi dari konflik laten yang telah tumbuh dan berkembang dalam struktur dan konstelasi hubungan antar kelompok sejak ratusan tahun sebelumnya. Konon, sejak sebelum masa kolonial, masyarakat Ambon sudah dikenal sebagai masyarakat yang majemuk, baik dari segi kesukuan maupun kebudayaannya. Heterogenitas kesukuannya dapat dilihat dari banyaknya *fam* yang ada di Maluku, seperti: Wattimena, Kakisina, Manuputtu, Lokollo, Kekerissa, Riupassa, Anakotta, Risakotta, Pasireron, Tamaela, Souissa, Anakotta, Pasanea, dan lain-lain.⁷ Menurut sejarah asal-usulnya, kelompok-kelompok sub-suku tersebut hampir semuanya merupakan pendatang dari luar pulau Ambon Lease. Konon, sebagian besar kelompok-kelompok sub-suku tersebut merupakan pendatang dari pulau Seram—yang oleh orang Ambon disebut *Nusa Ina*, Pulau Induk, atau Pulau Ibu. Kelompok-kelompok pendatang tersebut kemudian menetap di pulau Ambon dengan membentuk pemukiman-pemukiman berdasarkan kesukuan, teritori, dan kebudayaannya (adat dan kepercayaan).

⁶ Lambang Triyono, M.A., *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta, Cetakan I, Juli 2001.

⁷ Mengenai heterogenitas kesukuan warga masyarakat Ambon ini, lihat: The Human Right Watch Report, *Indonesia: the violence in Ambon*, March 1999; sebagaimana dikutip Lambang Triyono, *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta, Cetakan I, Juli 2001, hlm. 5.

Pengelompokan sosial seperti itu bertambah kompleks lagi setelah kedatangan koloni Portugis dan Belanda. Koloni Portugis dan Belanda membentuk formasi sosial baru, pengelompokan sosial yang berdasarkan agama. Pada masa kolonial Portugis, di Ambon, terjadi persebaran agama Kristen Katholik yang kemudian membentuk kelompok sosial baru berbasis agama Katholik. Demikian juga, kedatangan koloni Belanda. Pada masa kolonial Belanda terjadi persebaran agama Kristen Protestan. Persebaran agama Kristen Protestan ini kemudian juga membentuk kelompok sosial baru yang berbasis agama Kristen Protestan.⁸

Pengelompokan sosial di Ambon bertambah semakin rumit lagi setelah kedatangan orang-orang Jawa, Buton, Bugis, Makasar, Arab, dan Tionghoa. Mereka juga membentuk formasi-formasi sosial baru berbasis kesukuan dan keagamaan masing-masing. Orang-orang Jawa, Buton, Bugis, Makasar, dan Arab membentuk formasi sosial baru berbasis agama Islam; sedangkan orang-orang keturunan Tionghoa membentuk formasi sosial yang berbeda lagi. Sejak saat itu, masyarakat Ambon Maluku terbagi dalam pola pemukiman dan teritori berdasar agama sampai di desa-desa, hingga dikenal istilah *Negeri Salam*—untuk menyebut [De-]sa [Is-]lam; dan istilah *Negeri Sarani*—untuk menyebut [De-]sa [Nasa-]rani. (Triyono, 2001)

Struktur sosial yang demikian, jika dikatalisasi oleh perubahan-perubahan sosial yang timpang, tidak membutuhkan waktu yang terlalu lama untuk membentuk “magma sosial” yang siap menyemburkan “bara api” konflik yang luar biasa dahsyat. Celakanya, setelah memasuki era pasca-kolonial hingga masa-masa menjelang berakhirnya kekuasaan Orde Baru, ketegangan-ketegangan sosial dan politik di Ambon, bisa dibilang, tidak pernah ada interupsi. Setelah memasuki era-pasca-kolonial, dan secara geopolitik Maluku dinyatakan menjadi bagian dari wilayah NKRI, Ambon tetap diwarnai ketegangan antara mereka yang ingin menjadi bagian dari Indonesia dan mereka yang ingin merdeka dan tetap menginduk pada Belanda.⁹

⁸ Mengenai heterogenitas kesukuan warga masyarakat Ambon ini, lihat: The Human Right Watch Report, *Indonesia: the violence in Ambon*, March 1999; sebagaimana dikutip Lambang Triyono, *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta, Cetakan I, Juli 2001, hlm. 5

⁹ Hingga berakhirnya kekuasaan Orde Baru yang kemudian melahirkan konflik yang luar biasa dahsyat di kawasan ini, ketegangan tersebut, sepertinya, belum dapat diselesaikan dengan tuntas. Kasus-kasus pengibaran bendera RMS dan penangkapan para simpatisannya

Dengan perbedaan sikap politik warga masyarakat Ambon pada masa pasca-kolonial itu, hubungan konflikktual antara komunitas Islam dan komunitas Kristen menjadi semakin tegang; apalagi setelah pihak-pihak yang bersitegang tersebut diidentifikasi (mengidentifikasi diri) sebagai kelompok Kristen dan kelompok Islam. Hal ini terjadi, karena sebagian besar dari pemimpin kelompok yang menginginkan Maluku merdeka (RMS) adalah orang-orang yang berasal dari kelompok Kristen; sementara itu, korban pergolakan itu sebagian besar menimpa komunitas Islam.

Parahnya, konstelasi sosial, ekonomi, politik, dan budaya selama massa tersebut diwarnai oleh berbagai ketimpangan dan ketidakadilan. Selama masa Orde Baru berkuasa, ketegangan itu memang tidak berubah menjadi konflik terbuka, karena pemerintahan rezim Orde Baru Soeharto sangat represif. Karena itu, tidak mengherankan, jika setelah kekuasaan rezim Orde Baru tumbang, potensi konflik di Ambon meledak menjadi konflik terbuka yang luar biasa dahsyat yang kental nuansa suku dan agamanya. Menurut Peter Blau, kondisi struktur-sosial masyarakat yang di dalamnya terjadi pemilahan sosial (*social cleavages*) yang eksklusif seperti itu, hubungan konflikktual antar-suku dapat dengan mudah berubah menjadi antar-agama dan antar-klas.

Akibat konflik dan kerusuhan ini, total warga yang meninggal dunia diperkirakan mencapai angka 8.000-9.000 orang; sedangkan warga masyarakat yang terpaksa harus mengungsi sebanyak 70.000 orang. Kerugian materiil dalam kasus ini diperkirakan: 29.000 rumah di- (ter-) bakar, 7.046 rumah—termasuk di dalamnya 46 masjid, 47 gereja, 719 toko, dan 38 gedung pemerintah—(di-)rusak.

Ketiga: Kasus konflik dan kerusuhan antar-etnis di Sampit. Konflik Sampit merupakan konflik antar-etnis kedua yang melibatkan etnis Dayak dan etnis Madura, setelah pada 1999 terjadi di Kalimantan Barat. Konflik antar-etnis yang terjadi di ibu kota Kabupaten Kotawaringin Timur, Kalimantan Tengah, meledak pada pertengahan Februari 2001. Kerusuhan yang semula hanya terjadi di Sampit, kemudian meluas ke Palangkaraya, bahkan hampir ke seluruh wilayah Kalimantan Tengah.

Konflik Sampit bermula dari bentrok antara etnis Dayak dan Madura yang terjadi di Desa Kereng Pangi, Kabupaten Katingan pada

merupakan indikasi yang sangat kuat bahwa ketegangan tersebut belum dapat diselesaikan dengan tuntas.

pertengahan Desember 2000. Bentrokan tersebut tak pelak membuat hubungan kedua pihak tegang. Menurut informasi, ketegangan itu kian memuncak dan berubah menjadi konflik terbuka setelah tewasnya Sandong, seorang etnis Dayak, akibat beberapa luka bacokan dalam perkelahian dengan orang yang beretnis Madura di sebuah tempat hiburan di desa pertambangan emas, Ampalit, pada akhir 2000.

Berdasarkan hasil penelusuran Rinchi Andika Marry, kasus tewasnya Sandong, sebenarnya, telah ditangani oleh pihak kepolisian setempat; namun, keluarga dan tetangga Sandong tetap tidak terima. Dua hari setelah kematian Sandong, sekitar 300 warga Dayak mendatangi tempat tewasnya Sandong untuk mencari pelaku.¹⁰ Tak berhasil menemukan pelaku, kelompok warga Dayak itu melampiaskan kemarahannya dengan merusak sembilan rumah, dua unit mobil, lima unit motor, dan dua tempat karaoke—yang semuanya milik warga keturunan Madura. Masalahnya adalah: di tengah kemarahan orang Dayak—keluarga dan tetangga Sandong, ada berita bahwa pelaku pembunuhan Sandong bersembunyi di Sampit, ibukota Kabupaten Kotawaringin Timur. Karena itu, konflik tersebut dengan cepat menjalar ke Sampit.

Akibat kasus ini tercatat 469 orang meninggal, 168 luka berat, 34 orang luka ringan, 3.833 rumah dibakar, 16 mobil dan 43 sepeda motor hancur, dan 108.000 orang mengungsi. Saat konflik terjadi, pemerintah pusat lamban melakukan darurat sipil karena, Presiden Gus Dur—yang berwenang menyatakan status suatu daerah menjadi darurat sipil, tengah melakukan lawatan ke Timur Tengah dan Afrika Utara.

Keempat. Kasus Penyerangan dan Pengusiran Jemaat Ahmadiyah di NTB. Menurut sejarahnya, Ahmadiyah di NTB itu ada sejak tahun 1960-an, dan sejak tahun 1970-an mengalami perkembangan pesat. Penyerangan dan Pengusiran terhadap Jemaat Ahmadiyah di NTB terjadi pada tahun 1998, dan yang paling besar terjadi pada tahun 2002. Antara tahun 1998-2006, di pulau yang berjargon “*Lombok Pulau Seribu Masjid*” ini, penyerangan dan pengusiran Jemaat Ahmadiyah tercatat telah terjadi tujuh kali; tersebar di empat wilayah: Lombok Timur, Lombok Tengah, Lombok Barat, dan Kota Mataram. Menurut berita yang beredar di media sosial, pada 19 dan 20 Mei

¹⁰ Rinchi Andika Marry, *Konflik Etnis antara Etnis Dayak dan Madura di Sampit dan Penyelesaiannya 2001-2006*, skripsi di Program Studi Ilmu Sejarah UI, 2014, hlm. 26-28; sebagaimana dikutip Fadrik Aziz Firdausi yang diunggah melalui tirto.id pada 18 Februari 2018.

2018, penyerangan terhadap Jamaah Ahmadiyah di Lombok terjadi lagi; tepatnya di Dusun Grepek Tanak Eat, Desa Greneng, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur.¹¹

Pada awalnya, terjadinya pengusiran warga jemaat Ahmadiyah di NTB ini, antara lain, dipicu oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia hasil Munas Juli 2005, yang menyatakan Ahmadiyah sebagai aliran sesat dan pemeluknya murtad. Konon, sebelum keluar fatwa sesat dari Majelis Ulama Indonesia tersebut, hubungan antara warga masyarakat sangat kondusif, dan berjalan biasa-biasa saja.

Kasus penyerangan dan pengusiran Jamaah Ahmadiyah di NTB ini mengakibatkan: 9 korban meninggal dunia, 8 luka-luka, 9 gangguan jiwa, 379 terusir, 9 dipaksa cerai, 3 keguguran, 61 putus sekolah, 45 dipersulit membuat KTP, dan 322 dipaksa keluar dari Ahmadiyah. Kasus itu juga mengakibatkan 11 tempat ibadah dan 114 rumah rusak, dengan 64,14 hektar tanah terlantar, 25 tempat usaha rusak, dan ratusan harta benda rusak dan dijarah. Itu semua belum terhitung akibat penyerangan yang terjadi pada 18-20 Mei 2018.

Kelima: Konflik antar-etnis di Lampung Selatan. Konflik antar-etnis yang melibatkan warga desa Agom dan desa Balinuraga di Kecamatan Kalianda dan Way Panji tersebut terjadi pada Sabtu hingga Senin, 27-29 Oktober 2012. Menurut versi cerita yang penulis baca, bentrokan antar-warga itu dipicu oleh terjadinya kecelakaan yang dialami oleh dua orang gadis asal Desa Agom—jatuh saat mengendarai sepeda motor—akibat diganggu oleh pemuda asal Desa Balinuraga. Kecelakaan tersebut mengakibatkan dua gadis asal Desa Agom tersebut mengalami luka-luka.¹²

¹¹ Ada banyak berita tentang ini. Lihat: Siaran Pers Pengurus Besar Jemaat Ahmadiyah Indonesia [#AhmadiyahLombokTimur#AhmadiyahNusaTenggaraBarat#PengusiranAhmadiyah#PenyeranganAhmadiyah](#), 20 Mei 2018; KumparanNews, 20 Mei 2018; LBC, CNN Indonesia: Laporan Advokasi YLBHI dan LBH GP Ansor (2018), RBC CNN Indonesia (20/05/2018 dan 21/05/2018); Laporan Priska Sari Pratiwi, CNN Indonesia (06/06/2018); dan Laporan Sakina Rakhma Diah Setiawan, *Jemaat Ahmadiyah: 24 Orang Kehilangan Tempat Tinggal Akibat Penyerangan di Lombok Timur*, <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/21/15222251/jemaat-ahmadiyah-24-orang-kehilangan-tempat-tinggal-akibat-penyerangan-di-lombok-timur>.

¹² Untuk tujuan pembahasan ini, kepastian benar-salahnya cerita tidak dipentingkan. Yang jelas, akibat bentrokan antar-warga tersebut telah menimbulkan korban jiwa dan kerugian materiil dan imateriil yang sangat besar. Yang dipentingkan dari kasus ini adalah substansi konfliknya, bahwa persoalan yang sepele dan remeh-temeh pun, jika situasi dan kondisinya kondusif bisa menyebabkan terjadinya konflik yang besar dan berakibat fatal.

Konon, sebelum bentrokan tersebut membesar, Kepala Desa Agom dan Kepala Desa Balinuraga sebenarnya telah mengadakan perjanjian damai atas kejadian tersebut; tetapi, keluarga kedua gadis dan beberapa warga Desa Agom tidak terima. Mereka lantas mendatangi Desa Balinuraga untuk menemui pemuda yang mengganggu itu. Masalahnya adalah: saat tiba di Desa Balinuraga, keluarga dan beberapa warga Desa Agom langsung diserang dengan senjata api. Akibatnya, satu orang tewas tertembus timah panas.

Keesokan harinya, Minggu, 28 Oktober 2012, sekitar pukul 10.00 WIB, bentrokan kembali terjadi. Pada bentrokan kali ini, jumlah korbannya lebih banyak. Dilaporkan, enam orang tewas mengenaskan akibat hujaman senjata tajam.

Untuk mengantisipasi meluasnya bentrokan, polisi melakukan upaya perdamaian dengan melibatkan para tokoh adat, para tokoh pemerintahan, serta aparat keamanan lainnya. Mereka mendatangi kelompok-kelompok warga yang bertikai untuk memberikan himbauan damai. Namun, upaya perdamaian yang dipimpin langsung oleh Kapolda Lampung tersebut tidak membuahkan hasil. Terbukti, pada hari Senin, 29 Oktober 2012, pukul 14.00 WIB, aksi serang antar-warga dari kedua desa tersebut kembali terjadi.

Bentrokan antar warga tersebut membesar dan sangat sulit dikendalikan, karena bentrokan tersebut telah bermutasi menjadi konflik antar-etnis. Konon, warga Desa Agom adalah penduduk asli Sumatera Selatan, dan warga desa Balinuraga merupakan pendatang (transmigran) dari Pulau Bali.¹³

Dari kasus di Lampung Selatan ini, dilaporkan ada 14 Orang tewas, belasan luka parah, 532 rumah hangus dibakar massa, dan sebanyak 1.700 warga harus mengungsi. Kerugian materiil yang ditimbulkan oleh kasus ini, diperkirakan, mencapai Rp 24,88 miliar.

Untuk mencegah terulangnya kerusuhan antara Desa Balinuraga dan Desa Agom, Lampung Selatan, para pemimpin adat masyarakat Lampung dan raja Bali menggelar pertemuan. Pertemuan yang

¹³ Tidak ada berita, apakah konflik tersebut juga bernuansa agama; karena warga desa Agom umumnya beragama Islam dan warga desa Balinuraga yang merupakan pendatang (transmigran) dari Bali adalah penganut Hindu.

menghasilkan Maklumat Bersama ini juga dihadiri tokoh-tokoh Lampung dan Bali dari Lampung Selatan dan kabupaten/kota yang lain. Maklumat Bersama tersebut ditandatangani oleh Raja Bali, I Gusti Ngurah Arya, dan Ketua Majelis Penyimbang Adat Lampung (MPAL) Kadarsyah Irsya, beserta para tokoh bali dan Lampung lainnya.

Budaya [Politik] Kekuasaan sebagai *biang kerok*

Sudah menjadi rahasia umum bahwa, selama masa Orde Baru berkuasa di bawah pimpinan Jendral Soeharto dengan Golkar dan militer sebagai mesin politiknya, apa yang dipikirkan dan diinginkan oleh pemegang kekuasaan itulah yang harus terjadi. Selama kurun waktu itu, di negeri ini [seolah] tidak ada aturan hukum yang jelas, *fair*, transparan, dan berpihak kepada rakyat. Singkat kata: selama Orde Baru Soeharto berkuasa yang ada bukan *rule of law*, melainkan *law of the ruler*.¹⁴

Selama Orde Baru berkuasa, oleh rezim Soeharto, negara ini dianalogikan dengan, dan dikelola seperti, keluarga dalam pandangan Jawa; di mana pemegang kekuasaan—dalam hal ini: Soeharto dan jajarannya—ditempatkan dan menempatkan diri dalam posisi—sebagai Bapak. Masalahnya adalah: seperti dalam keluarga Jawa pada umumnya, Bapak itu tidak pernah salah dan tidak pernah mau disalahkan.¹⁵

Pada sisi yang lain, kekuasaan rezim Orde Baru Soeharto juga sangat diskriminatif terhadap warga keturunan Cina. Budaya mereka tidak diberi hidup (dilarang), keseniannya dilarang, semua orang keturunan Tionghoa harus ganti nama Indonesia, dan secara politis mereka diisolasi. Ruang gerak mereka, baik secara sosial maupun politis sangat dibatasi. Mereka tidak boleh berkiprah dalam berbagai bidang kehidupan, kecuali di bidang ekonomi. Itulah sebabnya, di kalangan akademis berkembang anekdot yang menyatakan bahwa, selama Orde Baru Soeharto berkuasa, dua-belas *shio* Cina telah diringkaskan menjadi tiga, yakni: *Shio* Sapi, *Shio* Kambing, dan *Shio* Kelinci saja.

¹⁴ Lihat Arief Budiman: *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, dalam Imam Aziz, dkk.: *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, Penerbit Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm. 19-20.

¹⁵ Dalam banyak kesempatan sering penulis kemukakan bahwa, dalam “politik” keluarga hanya ada satu peraturan yang diberlakukan. Peraturan itu hanya terdiri dari dua Pasal, yang bunyinya, kira-kira, seperti berikut: “Pasal 1. Bapak tidak pernah salah”; dan “Pasal 2. Jika Bapak melakukan kesalahan, lihat Pasal 1.”.

Di kalangan para akademisi di negeri ini, anekdot tersebut dipakai untuk menggambarkan posisi orang-orang keturunan Cina di Indonesia di bawah kekuasaan Orde Baru Soeharto. Secara sosial dan politik, mereka tak lebih diposisikan dan diperankan sebagai “*sapi perah*”, “*kambing hitam*”, dan “*kelinci percobaan*”. Artinya: kalau penguasa membutuhkan “tambahan gizi”, mereka diperah; kalau ada masalah dan butuh pihak yang harus bertanggung jawab, mereka dijadikan kambing hitam; dan kalau Pemerintah membutuhkan semacam “tumbal”, mereka dijadikan kelinci percobaan.¹⁶

Masalahnya kemudian adalah: secara tidak disadari, pengalaman politik selama lebih dari 32 tahun itu telah mempengaruhi, bahkan telah membentuk budaya politik di Indonesia—menjadi berbudaya politik kekuasaan. Meminjam istilah Bourdieu,¹⁷ pengalaman politik di bawah kekuasaan Orde Baru telah membentuk *habitus* politik anak-anak bangsa Indonesia yang cenderung beranggapan bahwa kekuasaan adalah segala-galanya.¹⁸ Kekuasaan adalah sumber penghidupan, kekuasaan adalah sumber kemakmuran, kekuasaan adalah sumber kesejahteraan, dan lain sebagainya. Selama kurun waktu itu, budaya politik kekuasaan terinternalisasi dalam *mindset* anak-anak bangsa ini, yang di kemudian hari selalu dijadikan referensi, acuan, dan bahkan dijadikan satu-satunya referensi dalam merumuskan tujuan hidup. Kekuasaan kemudian dipahami, dianggap, ditempatkan, dan difungsikan, sebagai kunci utama kenyamanan hidup, bahkan menjadi tujuan hidup itu sendiri. Artinya, hanya dengan berkuasa, hidup yang merdeka dan sejahtera diyakini dapat diwujudkan. Karena itu, tertaut dengan kuat dalam benak anak-anak bangsa Indonesia bahwa, siapa pun, dan/dari golongan mana pun, yang ingin hidup nyaman, merdeka, makmur, sejahtera, dan bebas dari penindasan, harus merebut kekuasaan; harus berkuasa.

Celaknya, corak politik yang dikembangkan oleh rezim Orde Baru tersebut juga mempengaruhi dan mewarnai corak kehidupan beragama di

¹⁶ Lihat, Th. Sumartana: *Etnis Cina dalam Wacana Politik Orde Baru*, dalam J. Mardimin (peny.): *Etnis Cina dalam Wacana Politik Indonesia*, Penerbit Yayasan ATMA Surakarta, 1999, hlm. 37-38.

¹⁷ Bourdieu—yang memiliki nama lengkap: Pierre Felix Bourdieu—adalah seorang filsuf dan sosiolog terkemuka Prancis abad ke-20. Selain dikenal sebagai filsuf dan sosiolog, Bourdieu juga dikenal sebagai seorang etnolog, dan anthropolog.

¹⁸ Baca, Pierre Bourdieu, 1977, *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge University Press—14th printing 1999.

Indonesia. Di negeri ini, diakui atau tidak, berkembang semacam sindrom mayoritas kompleks di mana yang mayoritas selalu merasa berhak untuk berkuasa dan menguasai segala-galanya. Oleh karena itu, tidak mengherankan, jika politik Indonesia pasca-Orde Baru sangat pelik, rumit, dan cenderung sektarian. Agama-agama selain sering dijadikan kendaraan politik untuk berebut kekuasaan, dirinya sendiri—dalam pengertian kelompok pengikut fanatiknya—juga berhasrat merebut kekuasaan [politik]. Memang, tidak ada yang aneh atas dibawanya (dilibatkannya) agama ke dalam ranah politik praktis, karena dalam perpektif teori Bourdieu, agama-agama menyediakan pemenuhan atas semua kekuatan yang menjadi prasyarat bagi kekuasaan. Agama-agama, umumnya, memiliki organisasi yang mapan, mempunyai pengikut yang banyak, dan dari padanya dana yang besar juga dapat diakses. Itulah sebabnya, mengapa politisasi agama dan agamaisasi politik,¹⁹ sekali pun disadari berpotensi memunculkan konflik sosial yang mengerikan, tetap saja dilakukan. Di sinilah, agama dalam dimensinya sebagai organisasi dimainkan dan memainkan peran.

Dalam perspektif Bourdieu, budaya kekuasaan telah menjadikan politik [praktis] di negeri ini sebagai arena perjuangan yang tak bisa dan tak boleh dinomor-duakan. Maka, tidak mengherankan juga, ketika kekuasaan politik Orde Baru berakahir, berbagai kelompok (golongan) masyarakat di Indonesia—termasuk di dalamnya: kelompok-kelompok keagamaan—turut serta berlomba-lomba berebut kekuasaan. Harapannya, dengan memegang kekuasaan, mereka akan dapat mempengaruhi produk[si] hukum, agar produk-produk hukum di negeri ini berpihak dan memberikan keuntungan bagi kelompoknya.²⁰ Masalahnya kemudian adalah: seperti Bapak dalam keluarga Jawa, untuk memperoleh kekuasaan, kelompok yang kuat selalu ingin menang sendiri, tidak pernah merasa salah, dan tidak pernah mau disalahkan. Dalam konteks sosial-politik yang demikian, jelas tidak ada

¹⁹ Agamaisasi politik adalah promosi suatu tatanan politik yang dipercaya beremanasi (bersumber) dari kehendak Allah dan bukan berdasarkan kedaulatan rakyat. (Basam Tibi: *Islamism and Islam*, Yale University Press, 2012. Lihat edisi Indonesia: *Islam dan Islamisme*, Penerbit Mizan Media Utama, Bandung, 2016).

²⁰ Hal ini, dengan sangat kuat, diindikasikan oleh munculnya partai-partai politik baru. Sebagaimana dikutip Romli (2006), menurut catatan Harian *Kompas*, pada era Indonesia post-Soeharto, di Indonesia terdapat 184 partai politik. Itu berarti, dalam kurun waktu yang tidak terlalu lama itu, di Indonesia, telah lahir 181 partai politik baru. Menariknya, termasuk PKB dan PAN yang tidak menyatakan diri sebagai partai Islam, terdapat 42 partai politik yang dapat dikategorikan sebagai partai politik Islam.

jaminan bagi kelompok-kelompok minoritas bahwa, kelompok mayoritas [jika berkuasa] tidak akan menindas kelompok minoritas.²¹

Pertanyaan kita sekarang adalah: bagaimana agama-agama yang sejatinya mengajarkan kedamaian dan cinta kasih sesama seluruh ciptaan (*rahmatan lil alamin*) kepada para pemeluknya dapat berubah wajah menjadi kurang ramah dan diskriminatif terhadap ciptaan lain? Kalau direnungkan secara mendalam, yang terjadi, sebenarnya, agama bukan berubah wajah; melainkan tampil dengan wajahnya yang lain. Kita sangat menyadari bahwa, selama ini, agama-agama di Indonesia tidaklah berwajah tunggal. Agama-agama di Indonesia selalu tampil dalam wajah ganda. Sajian berikut mencoba untuk mengidentifikasi dan menunjukkan wajah ganda agama-agama di Indonesia tersebut.

Wajah Ganda Agama-agama di Indonesia

Dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia, agama-agama tampil dalam beberapa wajah, di mana yang satu dengan yang lainnya tak jarang saling berhadapan dan tak jarang bertentangan. Wajah-wajah agama-agama tersebut adalah:

Pertama: agama tampil sebagai bentuk keyakinan iman; di mana orang-orang yang menjadi pemeluknya dapat memperoleh makna hidup, serta mendapatkan topangan kekuatan batin dalam menghadapi penderitaan, mendapatkan kedamaian hidup, serta mendapat dan merasakan kedalaman makna hidupnya. Meminjam istilah Romo Mangunwijaya, sebagai bentuk keyakinan iman, agama merupakan *Jalan Rahmat* yang mengajak dan mencambuk para pemeluknya untuk mencari Tuhan dan segala Kebenaran, serta Kebaikan-Nya; mengajak peka serta kagum terhadap keindahan-Nya.²² Pada sisi ini, orang juga dapat [setidak-tidaknya: merasa] memperoleh jaminan kehidupan kekal yang membahagiakan di kemudian hari setelah dirinya mengalami peristiwa kematian. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika dalam kehidupan ini,

²¹ Hal ini juga menandakan bahwa sangat kecil kemungkinannya bagi orang-orang dari kelompok-kelompok minoritas untuk dapat mengakses kekuasaan.

²² Lihat Romo YB Mangunwijaya: *Kosmologi Baru, Agama dan Demokratisasi Bangsa*, dalam Imam Aziz, dkk. (peny.): *Agama, Demokrasi & Keadilan*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm. 5.

tidak sedikit orang yang rela mengorbankan diri dan hidupnya, serta mengabdikan diri dan hidupnya untuk keyakinannya itu.

Kedua: agama tampil sebagai organisasi. Dalam masyarakat kita, secara substansial, diakui bahwa semua agama mengajarkan kebaikan, kesalehan, dan jaminan masa depan—terutama untuk kehidupan setelah kematian. Kalau pribadi-pribadi pemeluk agama-agama di negeri ini mengeksplorasi dan mendalami agama dari sisi nilai-nilai substansial ini, mungkin, konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang bernuansa agama dan mengatasnamakan agama tidak akan terjadi—setidaknya dapat diminimalisasi.²³ Masalahnya adalah, agama juga merupakan organisasi; dan untuk bisa eksis, organisasi selalu membutuhkan anggota (pengikut) yang banyak dan dana yang memadai. Masalahnya kemudian adalah: hasrat untuk memperoleh pengikut dan dana yang sebanyak-banyaknya, agama-agama sering kali menempatkan agama-agama lainnya sebagai kompetitor, bahkan sebagai penghalang. Dengan demikian, klaim-klaim kebenaran yang dilontarkan oleh [para tokoh dan pengikut] agama-agama, sebenarnya, lebih terkait dengan bentuk terselubung masalah rekrutmen pengikut daripada pencarian makna;²⁴ dan konflik-konflik antar-agama yang terjadi, sebenarnya, juga bukan masalah kebenaran iman; tetapi lebih pada masalah akses ke berbagai fasilitas, baik sosial, ekonomi, maupun politik. Dari sinilah, sektarianisme dan persoalan-persoalan hubungan antar-agama muncul.

Itu pulalah sebabnya, mengapa kesenjangan ekonomi yang pengelompokannya diwarnai oleh agama akan sangat mudah digerakkan dan dikonversi menjadi spirit dan pemicu terjadinya konflik sosial yang bernuansa agama; apalagi jika juga diwarnai oleh unsur suku, ras, dan antar-golongan. Belum hilang dari ingatan kita bagaimana jargon-jargon “China-Kristen-Kaya” dan “Jawa-Muslim-Miskin” dalam menginspirasi dan menyemangati konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Jawa pada era 1990-an. Dari penjelasan ini, dapat dikemukakan bahwa, pada kasus-kasus hubungan konfliktual antara Islam dan Kristen, misalnya, sesungguhnya, yang terjadi bukanlah konflik Islam

²³ Namun demikian, pendapat Weber bahwa ide-ide agama itu sendiri dapat menjadi sumber konflik juga sulit ditolak. (lihat, Doyle Paul Johnson: *Sociological Theory, Classical Founders and Contemporary Perspectives*, John Wiley & Sons, Inc., 1981; lihat juga edisi Indonesianya yang diterbitkan oleh PT. Gramedia, Jakarta, 1986, hlm. 163).

²⁴ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2003, hlm. 58.

dan Kristen, melainkan konflik antara organisasi Islam dan organisasi Kristen.

Ketiga: Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa, dalam konteks perebutan kekuasaan, agama-agama juga sering tampil sebagai modal politik yang bernilai tinggi dan sangat menjanjikan bagi perolehan kekuasaan.²⁵ Dalam masyarakat yang sangat pluralistik dari segi keagamaan warganya, dan/atau dalam masyarakat yang masih mengedepankan faktor [formalitas] keagamaan dalam segala segi kehidupan sosial-kemasyarakatannya, seperti di Indonesia, afiliasi keagamaan dan simbol-simbol keagamaan yang melekat pada diri seseorang dapat menjadi modal yang sangat tinggi nilainya, terutama, dalam perebutan, perolehan, dan pemertahanan kekuasaan yang tidak dapat diremehkan; sekalipun tidak selalu berjalan linier.²⁶ Apalagi, dengan berkembangnya kelompok masyarakat yang beranggapan bahwa memilih pemimpin seagama—bandit sekalipun—jauh lebih penting dan “imani” ketimbang memilih pemimpin yang berkualitas tetapi beda agama.

Dalam konteks pemikiran politik Bourdieu, afiliasi keagamaan seseorang dapat dikategorikan sebagai modal sosial; dan simbol-simbol keagamaan seperti predikat “Haji”, “Kiai”, “Ustad”, “Pendeta”, serta simbol-simbol keagamaan lain yang melekat pada diri seseorang dapat dikategorikan sebagai modal simbolik. Menurut Bourdieu, modal-modal tersebut sangat berguna dalam penentuan dan reproduksi kedudukan-kedudukan sosial.²⁷ Karena itu, tidak mengherankan jika, di Indonesia tak

²⁵ Dalam konsepsi sosiologi Bourdieu, konsep *capital* (modal) dipakai untuk menunjuk keseluruhan sumber daya atau kualitas yang dimiliki oleh individu-individu atau posisi-posisi sosial yang memiliki pengaruh atau nilai sosial. Selain itu, dalam sosiologi Bourdieu, konsep modal juga digunakan [sebagai alat] untuk memetakan hubungan-hubungan kekuasaan dalam masyarakat, dan untuk mengelompokkan masyarakat ke dalam kelas-kelas sosial tertentu. Menurut Bourdieu, semakin besar sumber daya (modal atau *capital*) yang dimiliki seseorang, baik dari segi komposisi maupun jumlahnya (diferensiasi dan distribusinya), maka akan semakin besar pula kekuasaan yang dimilikinya. Bourdieu mengidentifikasi ada empat bentuk *capital* (modal) yang utama. Keempat bentuk *capital* (modal) yang dimaksud adalah: *economic capital* (modal ekonomi), *cultural capital* (modal budaya), *social capital* (modal sosial), dan *symbolic capital* (modal simbolik).

²⁶ Sangat kecil kemungkinannya bagi orang non-muslim [dan mungkin juga non-Jawa] untuk memperoleh jabatan, dan diterima, sebagai Presiden di negeri ini. Sebaliknya, kasus kejatuhan Kiai Haji Abdurahman Wahid dari kursi kepresidenannya merupakan kasus khusus yang membuktikan bahwa kekayaan modal dengan kekuasaan tidak selalu berjalan linier.

²⁷ Menurut konsepsi teori sosiologi Bourdieu, modal simbolik adalah suatu bentuk modal ekonomi fisik (material) yang telah mengalami transformasi dan, karena itu, tersamarkan

jarang kita jumpai politisi, pejabat pemerintah, artis-artis, dan/atau tokoh-tokoh publik lainnya—umumnya dari kalangan minoritas—yang rela meninggalkan agamanya, dan pindah ke (memeluk) agama lain demi kariernya. Gejala ini dengan sangat kuat menunjukkan bahwa di Indonesia masih ada diskriminasi terhadap kelompok minoritas.

Keempat, masih terkait dengan tampilannya sebagai modal dalam perebutan kekuasaan, agama [juga] tampil dan berperan sebagai Identitas. Penampilan agama sebagai identitas didefinisikan sebagai kepemilikan atas kelompok tertentu yang, pada uraian di atas, dapat menjadi [dan dapat dikategorikan sebagai] modal sosial. Sebagaimana dikemukakan Haryatmoko (2003: 65), kepemilikan atas kelompok tertentu ini akan menjadi lebih kuat lagi jika dikombinasikan dengan identitas kesukuan, seperti: Bali Hindu, Dayak Kristen, Madura Islam, Papua Kristen, Bugis Muslim, Aceh Islam, Toraja Kristen, Ambon Kristen, dan lain sebagainya. Dengan demikian, dalam konteks perebutan kekuasaan, konflik atau persaingan antar-pribadi atau kelompok sosial yang sukunya berbeda dapat dengan mudah direduksi dan dikonversi menjadi konflik atau persaingan antar-agama. Dalam konteks ini, nampak jelas dua peran agama dalam kehidupan sosial para pengikutnya, yakni: agama sebagai perekat sosial, dan agama menjadi struktur simbolis dari ingatan kolektif pengikutnya.²⁸

Kelima: di Indonesia dan juga di banyak negara di berbagai belahan dunia lainnya, agama juga sering tampil sebagai ideologi—dalam arti sebagai sistem keyakinan, cara berpikir, dan kategori apa pun yang berjangkauan luas, yang menyediakan fondasi bagi program politik [kekuasaan] dan aksi-aksi sosialnya (lihat: Simon Blackburn, 2008). Di sini, agama berperan memberikan kerangka penafsiran terhadap hubungan-hubungan sosial.

dari bentuk aslinya. Menurut Bourdieu, modal simbolik menghasilkan efeknya yang tepat sepanjang, dan hanya sepanjang, menyembunyikan fakta bahwa ia tampil dalam bentuk-bentuk modal fisik (material) meskipun modal material itu adalah sumber efek-efeknya. Jadi, dengan ungkapan yang berbeda dapat dikemukakan bahwa: modal simbolik (*symbolic capital*) adalah keseluruhan sumber daya yang eksistensinya berada di balik “keangkuhan” fisik (*hexis*) dan modal ekonomi yang berguna dalam penentuan dan reproduksi kedudukan-kedudukan sosial. (Lihat Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (1977,1979: 183); dan lihat juga J. Mardimin, *Perlawanan Politik Santri: Kajian Tentang Pudarnya Kewibawaan dan Pengaruh Kiai, serta Dampaknya bagi Perkembangan Partai-partai Politik Islam di Pekalongan*, Satya Wacana University Press, 2016 hlm. 85-91. Buku ini diterbitkan ulang oleh Lembaga Kajian Islam dan Kemasyarakatan (LKIS), Jogjakarta 2018).

²⁸Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Penerbit Buku Kompas, 2013, hlm. 65.

Dalam tampilan wajah sebagai ideologi ini, agama sering kali menampakkan wajahnya yang sangat garang, terutama ketika berhubungan dengan masalah kekuasaan politik. Bahkan, agama acapkali tampil menjadi lebih garang dan lebih menyeramkan lagi ketika dalam kontingen-kontingen politik yang saling berhadapan dan bertempur dalam memperebutkan kekuasaan terdapat pribadi-pribadi atau kelompok-kelompok yang mempunyai pemahaman eksklusif dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial. Peran agama pada pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) DKI Jakarta pada tahun 2017 yang lalu, meski tidak sepenuhnya benar, dapat dibaca sebagai representasi dari penampilan wajah agama sebagai ideologi ini.

Masalahnya adalah: kehadiran agama dalam event-event sosial [dan] politik selalu tidak parsial—tidak berwajah tunggal. Kehadiran agama selalu dalam wajah gandanya, sehingga sulit bagi setiap orang untuk membaca dan membedakannya, agama sedang tampil dalam wajah yang mana. Akibatnya, dalam event-event yang bernuansa primordialistik, baik dalam ranah sosial [maupun] politik yang konfliktual, banyak orang yang tidak bisa melihat wajah ganda agama dan cenderung menggeneralisasi agama [menjadi] berwajah tunggal.

Andil Agama dalam konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal di Indonesia

Dari kasus-kasus konflik sosial dan kerusuhan massal di atas, tak dapat dipungkiri bahwa, dalam kasus-kasus tersebut sangat kental nuansa etnik dan keagamaannya. Dari kelima konflik sosial dan kerusuhan massal yang penulis *review*, semuanya sarat dengan diskriminasi terhadap kelompok minoritas dan kental dengan nuansa keagamaannya. Kasus-kasus tersebut membenarkan apa yang dikemukakan Haryatmoko (2003: 63) bahwa, di Indonesia, agama cukup sering bukannya mengelakkan konflik; tetapi justru memberikan landasan ideologis dan pembenaran simbolis.²⁹

Faktanya, sangat sulit disangkal bahwa, agama memang tidak jarang memberikan jaminan dukungan kepada pihak yang berkonflik; bukan hanya meringankan atau memberi alibi tanggung jawab pribadi; tetapi juga dalam hal meneguhkan tekad, mempertajam permusuhan, serta memistikan motif pertentangan. Konflik-konflik sosial dan kerusuhan-

²⁹ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Penerbit Buku Kompas, 2013.

kerusuhan massal yang jelas-jelas mencederai spirit agama-agama, tak jarang dilegitimasi menjadi perjuangan membela agama, membela iman dan kebenaran yang diyakini; bahkan sering diklaim sebagai perjuangan demi Tuhan.

Hal lain yang juga penting untuk diangkat dari kasus-kasus di atas adalah: dalam masyarakat yang entitasnya bersifat plural—baik dari segi kesukuan maupun keagamaannya, mayoritas dan minoritas acap kali menjadi sumber masalah. Dalam pertarungan-pertarungan perebutan kekuasaan, ada kecenderungan yang kuat bahwa, yang mayoritas selalu yakin bahwa kelompoknyalah yang akan [dan pasti] memenangkan pertarungan. Karena itu, tertaut dalam *mindset* mereka bahwa, kalau mayoritas [sampai] kalah, [berarti] pasti terjadi kecurangan. Bagi kelompok mayoritas, kemenangan dan dominasi adalah hak yang tak bisa dan tak boleh direduksikan oleh siapapun dan dengan alasan apapun. Itulah sebabnya, dalam pertarungan politik kekuasaan, selain tak jarang yang rela meninggalkan agamanya yang minoritas, para politisi di negeri ini juga sering mengangkat dan mengeksploitasi masalah mayoritas-minoritas tersebut sebagai issue politik yang seksi dan laku jual untuk meraih kemenangan.

Apa yang bisa dijadikan pembelajaran dari peristiwa-peristiwa di atas?

Bertitik tolak dari berbagai peristiwa konflik dan kerusuhan massal yang terurai di atas, ada beberapa hal yang penting untuk dicatat dan dijadikan bahan pembelajaran bagi anak-anak bangsa di negeri ini:

Pertama, peristiwa-peristiwa konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Indonesia sebagaimana dikemukakan di atas, dengan sangat kuat menunjukkan bahwa, Anak-anak bangsa di negeri ini tidak tahu [dan tidak bisa] belajar dari pengalaman. Bagi sebagian besar anak-anak Bangsa negeri ini, peribahasa: “Pengalaman adalah guru yang baik.” atau “Pengalaman adalah guru yang bijak.”, nampaknya tidak berlaku. Kata-kata mutiara yang indah tersebut tidak lebih [hanyalah] rangkaian kata-kata yang tak bermakna.

Kedua, adalah menyesatkan jika kita selalu beranggapan bahwa agama-agama tidak memiliki andil dalam konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Indonesia. Bagi penulis, setiap orang boleh mengatakan bahwa konflik-konflik sosial dan kerusuhan-kerusuhan massal yang terjadi di Indonesia disebabkan oleh kesenjangan

ekonomi, kecemburuan sosial, atau sistem politik yang tidak adil. Tetapi, menurut penulis, sangat naif kalau kita mengabaikan sama sekali peran sentiment keagamaan dan kesukuan di dalamnya. Cara berpikir Marxian yang menyatakan bahwa, “dalam suatu masyarakat di mana warganya sama-sama kaya atau sama-sama miskin, perbedaan etnisitas dan keagamaan (kebudayaan) tidak akan muncul menjadi faktor penyebab terjadinya konflik” sulit dibuktikan. Sebab, kondisi sosial masyarakat seperti yang dibayangkan Marx itu belum pernah terjadi dalam realita—untuk tidak mengatakan bersifat utopis.

Ketiga, ketika bersentuhan dengan politik, agama bisa dengan mudah berubah menjadi kekuatan yang dapat menyebabkan terjadinya konflik dan kerusuhan yang hebat. Sebab, agama sangat mudah dimobilisasi menjadi kekuatan yang dibutuhkan dalam reproduksi kedudukan-kedudukan sosial, termasuk di dalamnya: untuk mendapatkan kekuasaan politik. Agama-agama menjanjikan sarana dan prasarana yang dibutuhkan oleh kekuasaan. Karena itu, melalui tulisan ini, politisasi agama dan agamaisasi politik tetap harus dijauhkan; sebab, agama dan politik sejatinya tidak akan pernah bisa berjalan bersama, apalagi disatukan. Mengapa? Baik secara substansial maupun faktual, agama dan politik menyimpan kontradiksi nilai yang tidak mungkin dicairkan dan dikonvergensi. Gambarnya sangat sederhana: seperti yang kita pahami dan kita yakini selama ini, di dalam kehidupan keagamaan, mengaku diri lemah, dosa, dan salah, adalah kekuatan; tetapi, dalam kehidupan politik, mengaku diri dosa, salah, dan lemah adalah kelemahan. Karena itu, jika dipaksakan, konvergensi agama dan politik hanya akan melahirkan kemunafikan.

Keempat, terkait dengan *point* ketiga, sebagai komunitas beragama, kita harus berhati-hati terhadap janji-janji politisi; karena, bagi para politisi, tak jarang agama hanyalah sebagai kedok dan alat untuk meraih kekuasaan.

Kelima, konflik antar-warga masyarakat bisa dengan mudah bermetamorfose menjadi konflik sektarian yang maha dahsyat ketika bersentuhan dengan etnis; apalagi jika dikombinasikan dengan identitas agama. Oleh sebab itu, berkembangnya politik identitas dan/atau politik aliran juga harus dikendalikan, dan kalau bisa harus dijauhkan.

Keenam, ketika terjadi ketimpangan sosial yang melampaui ambang batas toleransi—entah karena perebutan akses ekonomi atau sumber daya alam tertentu, konflik antar-kelompok warga masyarakat, bahkan antar-

individu sekalipun, bisa memicu dan menyebabkan terjadinya konflik dan kerusuhan massal yang bisa berakibat fatal. Oleh karena itu, kohesi sosial dan sikap saling pengertian harus terus diupayakan dan terus dikembangkan.

Ketujuh, terkait dengan masalah perpindahan keyakinan akibat sistem sosial [dan] politik kita yang diskriminatif, kita juga harus sensitif dalam menyikapi dan memberitakannya. Eksposisi kasus-kasus perpindahan agama ke ranah publik sangat besar pengaruhnya terhadap internalisasi nilai-nilai konflikatif dalam kehidupan bersama antar-pemeluk agama; sebab, kasus-kasus perpindahan agama—sekali pun diterima sebagai hak setiap orang—tetap [saja] melukai perasaan; bukan hanya bagi para tokohnya, tetapi juga bagi para pemeluk lainnya.

Referensi

- Arief Budiman: *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, dalam Imam Aziz, dkk.: *Agama, Demokrasi, dan Keadilan*, Penerbit Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993
- Bachtar Effendy, 2009, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Penerbit Paramadina, Cetakan Kedua, hlm. 373-374.
- Blackburn, Simon, 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press. Edisi Indonesia buku ini diterbitkan oleh Penerbit Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2013, dengan judul *Kamus Filsafat*.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge University Press—14th printing 1999.
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2003.
- J.Mardimin, *Kerusuhan Massal di Indonesia(1996-1997)*, makalah dipresentasikan dalam seminar pra-penelitian tentang Islam, Politik, dan Kekerasan di Yayasan Percik, 1997;
- , *Perlawanan Politik Santri:Kajian Tentang Pudarnya Kewibawaan dan Pengaruh Kiai, serta Dampaknya bagi Perkembangan Partai-partai Politik Islam di Pekalongan*, Satya Wacana University Press, 2016. Buku ini diterbitkan ulang oleh Lembaga Kajian Islam dan Kemasyarakatan (LKIS), Jogjakarta, 2018.).

- Lili Romli, 2006, *Islam Yes, Partai Islam Yes, sejarah perkembangan partai-partai Islam di Indonesia*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta bekerja sama dengan Pusat Penelitian Politik, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).
- Mohtar Mas'ood, dkk. (ed.), *Kekerasan Kolektif: Kondisi dan Pemicu*, Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan, Universitas Gadjah Mada (P3PK-UGM), 2000.
- Romo YB Mangunwijaya: *Kosmologi Baru, Agama dan Demokratisasi Bangsa*, dalam Imam Aziz, dkk. (peny.): *Agama, Demokrasi & Keadilan*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993.
- Rinchi Andika Marry, *Konflik Etnis antara Etnis Dayak dan Madura di Sampit dan Penyelesaiannya 2001-2006*, skripsi di Program Studi Ilmu Sejarah UI, 2014.
- Th. Sumartana: *Etnis Cina dalam Wacana Politik Orde Baru*, dalam J. Mardimin (peny.): *Etnis Cina dalam Wacana Politik Indonesia*, Penerbit Yayasan ATMA Surakarta, 1999.
- Tibi Bassam: *Islamism and Islam*, Yale University Press, 2012. Lihat edisi Indonesia: *Islam dan Islamisme*, Penerbit Mizan Media Utama, Bandung, 2016).